

Heidegger y Hegel: distancia y proximidad*

Françoise Dastur

Université de Paris XII - Val de Marne

No siendo epígono ni refutador de Hegel, Heidegger inició muy pronto (desde su Tesis de habilitación en 1915) y continuó hasta muy tarde (la última referencia a Hegel es de 1969) un *diálogo* con el pensamiento de Hegel. En este breve artículo, se trata de mostrar la relación *ambivalente* que guarda Heidegger con Hegel a partir de tres temas fundamentales sobre los que su acuerdo es tan grande como su desacuerdo: la relación del ser al pensamiento, la identidad del ser y la nada, la concepción de la historia. Por esta vía podrán aclararse las oposiciones entre la proposición especulativa y la tautología fenomenológica, entre la lógica oposicional y la temática de la diferencia ontológica, y entre la concepción dialéctica de la historia y la meditación sobre la historia del ser y el *Ereignis*.

“Heidegger and Hegel: Distance and Proximity”. Not being a mere epigone nor disprover of Hegel, Heidegger started a *dialogue* with Hegel’s thought since his Habilitation thesis in 1915 until his last reference to Hegel in 1969. This brief paper intends to point out Heidegger’s *ambivalent* relationship to Hegel in three fundamental issues in which his agreement is as important as his disagreement: the relationship between being and thought, the identity of being and nothingness, the conception of history. Light is thus shed upon the oppositions between the speculative sentence and the phenomenological tautology, between the oppositional logic and the ontological difference, and between the dialectics of history and the meditation on the history of being and *Ereignis*.

En 1915 Heidegger —que tenía entonces 26 años— ponía como epígrafe de su Tesis de habilitación (*La teoría de las categorías y de la significación en Duns Scoto*) esta frase de Hegel, extraída de un opúsculo de Jena: “Desde el punto de vista de la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores”¹. El mismo Heidegger escribía en 1946 a Jean Beaufret: “En el campo del pensamiento esencial, toda refutación es un sinsentido. La lucha entre los pensadores es la ‘lucha amorosa’ (*der liebende Streit*) que es aquella de la cosa misma”². Estas dos citas deberían servir ellas mismas de epígrafe a toda tentativa de poner en relación el pensamiento de Heidegger con el de Hegel. Pues no se trata ni de hacer el inventario de los puntos sobre los cuales Hegel y Heidegger están de acuerdo, para terminar por afirmar que Heidegger no hace más que repetir a Hegel, ni de reseñar todos aquellos sobre los cuales se oponen, para creerse autorizado a hablar de un anti-hegelianismo de Heidegger. Ni “sucesor”, ni “refutador” de Hegel, Heidegger ha entablado muy pronto y ha continuado hasta muy tarde un *diálogo* con Hegel. Entablado muy pronto, en efecto, desde 1914, en esa Tesis de habilitación en la que Hegel es citado varias veces y que concluye con la necesidad de entablar un debate de fondo (*eine prinzipielle Auseinandersetzung*) con el sistema de visión histórica del mundo más potente, es decir con Hegel³. Y continuado hasta muy tarde, porque uno de los últimos seminarios que Heidegger hará con sus amigos franceses estará consagrado en 1968 a este mismo texto de Hegel del que había sido extraído el epígrafe de su Tesis de habilitación, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Seminario en el cual Heidegger, desde el comienzo, afirma la necesidad de entrar en debate con Hegel para que “nos hable”, lo que implica que nos pongamos a la escucha de lo que a través del texto hegeliano es dicho

* Conferencia pronunciada a invitación del U.E.R. de Estudios Filosóficos y Políticos de la Universidad de Toulouse-Le Mirail el 21 de mayo de 1986.

¹ Hegel, G.W.F., *Jenaer Schriften, Werke in zwanzig Bänden*, tomo 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 17; trad. fr. de B. Gilson, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, París: Vrin, 1986, p. 106.

² Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, París: Aubier, 1964, p. 91.

³ Heidegger, M., *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1972, p. 353.

de la *Sache selbst*, única que tiene autoridad⁴.

Si miramos en efecto la lista de los cursos de Heidegger que está reproducida en un apéndice de la tesis de Richardson⁵, podemos constatar que este debate o este diálogo proseguido continuamente con Hegel ha dado lugar en cerca de treintaiséis años de carrera universitaria a cursos tan numerosos como aquellos dedicados a Kant, considerado sin embargo más próximo a su pensamiento. De aquéllos han sido publicados: el curso de 1930/31 consagrado a la *Fenomenología del espíritu*⁶, un texto extraído de un seminario de 1942/43 bajo el título “Hegel y su concepto de la experiencia”⁷, el texto de una conferencia procedente de un seminario de 1956/57: “La constitución ontoteológica de la metafísica”⁸ y, en fin, el texto de la conferencia de Heidelberg de 1958: “Hegel y los griegos”⁹. A esto falta aumentar las numerosas referencias al pensamiento hegeliano en los otros textos publicados por Heidegger. De este material abundante resulta, es verdad, una imagen ambivalente de la relación de Heidegger a Hegel: al lado de los textos donde Heidegger se opone diametralmente a Hegel —como por ejemplo en su análisis del tiempo, que es de intención tan contraria a la de Hegel que consagra todo un parágrafo (el § 82) en *Ser y tiempo* al “contraste” (*Abhebung*) de sus respectivas concepciones¹⁰—, se encuentran otros en los que está evocada una proximidad esencial: por ejemplo, esta frase enigmática de los *Ensayos y conferencias*: “En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la *alétheia* está presente aunque transformada”¹¹, o incluso la afirmación, muchas veces reiterada, que Hegel es “el único pensador de Occidente que ha hecho la experiencia pensante de la historia del pensamiento”¹². Proximidad tanto como distancia, he aquí lo que caracteriza la relación compleja de Heidegger a Hegel.

⁴ Heidegger, M., *Questions IV. Séminaire du Thor 1968*. París: Gallimard, 1976, p. 213ss.

⁵ Richardson, W.J., S.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. La Haya: Nijhoff, 1963, p. 663.

⁶ Heidegger, M., *La “Phénoménologie de l’esprit” de Hegel*, trad. de E. Martineau, París: Gallimard, 1984 (*GA*, tomo 32, 1980).

⁷ Heidegger, M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, París: Gallimard, 1962, pp. 101-172.

⁸ Cf. Heidegger, M., “Identité et différence”, en: *Questions I*, París: Gallimard, 1968, pp. 277-308.

⁹ Heidegger, M., *Questions II*, París: Gallimard, 1968, pp. 41-68.

¹⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tubinga: Niemeyer, 1963, p. 428.

¹¹ Heidegger, M., *Essais et conférences*, París: Gallimard, 1958, p. 221.

¹² Heidegger, M., *Chemins qui ne mènent nulle part, o.c.*, p. 263.

Pero no es suficiente constatar esta proximidad y esta distancia, importa sobre todo despejar los puntos en los que esta ambivalencia de la relación de Heidegger a Hegel se hace sentir con mayor fuerza. Pues lo que se juega en esta relación no es solamente un diálogo de pensador a pensador, sino el diálogo de quien intenta remontarse al fundamento de la metafísica con quien ha consumado la metafísica. Esto es en efecto lo que le confiere a Hegel su estatura particular de pensador: Hegel es “quien ha asumido (*aufgehoben*) todos los motivos fundamentales de la problemática filosófica surgidos antes que él”, como lo escribía Heidegger ya en su Tesis de habilitación¹³. Hegel es el que lleva la filosofía hasta su término y es por eso que ha tenido razón de comprenderse a sí mismo de esta manera. Lo que no significa sin embargo que ya no quede más repetirlo: “Hegel ha visto todo lo que es posible ver, pero la cuestión consiste en saber si lo ha visto a partir del centro radical de la filosofía, si ha agotado todas las posibilidades del comienzo, hasta poder decir que ha arribado a su término”, declara Heidegger en un curso de 1927¹⁴. Para ver la totalidad de la historia del pensamiento, es decir para situarse en lo que Heidegger llama aquí “el centro radical de la filosofía”, hace falta tal vez practicar menos la *Aufhebung* de la historia anterior —y así conducir el pensamiento “hacia un dominio en el que se encuentra sobre-elevado y reunido”—, que dar un “paso hacia atrás”, retroceder y así dirigirse hacia el “dominio hasta aquí descuidado” de “la fuente de todo pensamiento”¹⁵. Entre el pensador del avance y el pensador del retroceso, hay *necesariamente* diálogo —pues el retroceso o “paso hacia atrás” no es otra cosa que una apropiación y un reconocimiento del avance especulativo—, pero no hay convergencia, al contrario, hay, puede ser, visiones diametralmente opuestas, porque uno consume lo que el otro de-construye. Es entonces en direcciones diferentes que van Hegel y Heidegger: Hegel proclama el acabamiento de la filosofía, pero en el sentido en que el pensamiento por venir debe abandonar el nombre de amor a la sabiduría para devenir la sabiduría misma bajo la forma del saber absoluto; en tanto que Heidegger exige del pensamiento la filosofía, no en el sentido

¹³ Heidegger, M., *Frühe Schriften*, o.c., p. 353.

¹⁴ Heidegger, M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA, tomo 24), trad. de J.-F. Courtine, París: Gallimard, 1985, pp. 339-340.

¹⁵ Heidegger, M., *Questions I*, o.c., pp. 284-285.

de un sobre-pasamiento sino como retorno a un pensamiento más original y también más “pobre”¹⁶ porque es pensamiento de la finitud y no de lo absoluto.

Hasta aquí no he hecho sino diseñar a grandes trazos las figuras “contrastantes” de Hegel y Heidegger. Queda por hacer la prueba *concreta* de lo que los relaciona al mismo tiempo que los aleja. A este respecto, me parece que se pueden distinguir tres temas fundamentales en los que el acuerdo entre ellos es tan grande como el desacuerdo. El primero es la relación del ser al pensamiento, el τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι del fragmento 3 del *Poema* de Parménides, siendo puesta la mismidad del ser y del pensamiento como punto de partida fundamental en los dos pensadores. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel escribe que “la explicación de esta frase constituye el desarrollo de la filosofía”¹⁷, y Heidegger parece hacerle eco cuando afirma, en *¿Qué significa pensar?*, que “la frase de Parménides deviene el tema fundamental del pensamiento europeo-occidental. Su historia es en el fondo una serie de variaciones sobre un mismo tema, aun ahí donde la palabra de Parménides no está expresamente evocada”¹⁸. El segundo tema es el de la identidad del ser y la nada, que es conjuntamente afirmada por Hegel y por Heidegger: “El ser puro y la nada pura son entonces idénticos. Esta tesis de Hegel es todavía verdadera”, escribe Heidegger en *¿Qué es metafísica?*¹⁹ El tercer y último tema es el del sujeto, en el que hay acuerdo en detectar la más grande proximidad de Heidegger a Hegel: es el de la historia concebida como progreso de la conciencia hacia el espíritu o como el movimiento de retorno a sí del espíritu alienado, en Hegel, y la historia del ser en tanto puede aparecer como “historia del olvido creciente del ser”²⁰, en Heidegger.

¿Cómo piensa Hegel la relación del ser al pensamiento? Heidegger es muy claro sobre este punto, en particular en “Identidad y diferencia”, pero también en “Hegel y los griegos”: “El ser es una producción del

¹⁶ Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, o.c., p. 173.

¹⁷ Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in zwanzig Bänden*, o.c., tomo 18 (1975), p. 290.

¹⁸ Heidegger, M., *Was heißt Denken?*, Tübinga: Niemeyer, 1954, p. 148; trad. fr. de A. Becker y G. Granel, *Qu'appelle-t-on penser?*, París: P.U.F., 1959, p. 224.

¹⁹ Heidegger, M., *Questions I*, o.c., p. 69.

²⁰ Heidegger, M., *Questions IV*, o.c., p. 90.

pensamiento”²¹, tal es el sentido que Hegel da a la sentencia parmenídea. Lo que es propiamente el asunto del pensamiento (*die Sache des Denkens*) para Hegel, es el pensamiento mismo o más exactamente la reunión del ser en el pensamiento (*der Gedanke*), pues el ser no es otra cosa que “el acto absoluto del pensamiento que se piensa a sí mismo”²². Esta identidad o, más bien, igualdad del ser y del pensamiento implica que no hay *stricto sensu* una “cuestión del ser” en Hegel, porque uno sabe ya de entrada lo que significa ser. El ser es en efecto para Hegel “lo inmediato indeterminado”²³ y constituye en tanto que tal el punto de partida del proceso dialéctico que Hegel expone en la *Ciencia de la lógica*. Pero así “determinado” —pues la indeterminación es a su vez una determinación al menos negativa—, es situado de entrada con relación a la determinación y a la mediación. Esta es por otro lado la razón por la cual el ser no es comienzo más que como “resultado”, según la circularidad bien conocida del proceso dialéctico. El ser hegeliano no es entonces de ninguna manera un punto de partida verdadero, un *Anfang*, ya que no tiene por sí mismo la iniciativa del proceso dialéctico. Lo que por el contrario tiene la iniciativa es el *logos*, el pensamiento. Encontramos aquí lo que constituye para Heidegger un trazo fundamental de la “metafísica”, más precisamente un trazo fundamental de la filosofía en tanto que se organiza en “escuela” y distingue en ella misma partes: lógica, física, ética. El *logos* adquiere así una independencia, una cierta positividad, se “localiza”, se podría decir, en las palabras en tanto que son formuladas, pronunciadas y adquieren un espesor fonético. Deviene así, por un cambio de sentido que constituye el acontecimiento mismo de la filosofía, “la región normativa que devendrá el lugar de origen de las determinaciones del ser”²⁴.

Este cambio de sentido, Heidegger lo piensa como paso de la verdad en el sentido de *alétheia* a la verdad en el sentido de adecuación del *logos apophantikós*, del enunciado, a lo que es. Es desde entonces que el *logos* deviene “el lugar de la verdad”, el enunciado que, porque es repetible, asegura la “conservación” de la verdad y ya no la no retirada, la *Unverborgenheit* de lo que está presente, que constituye la vara con

²¹ Heidegger, M., *Questions II, o.c.*, p. 56.

²² Heidegger, M., *Questions I, o.c.*, pp. 278-279.

²³ Hegel, G.W.F., *Science de la logique, L'être*, París: Aubier Montaigne, 1972, p. 57.

²⁴ Cf. Heidegger, M., *Questions II, o.c.*, p. 199.

la que son medidos todos los enunciados. Es entonces que la ontología, la “ciencia del ser”, no puede aparecer sino como la investigación de las categorías, es decir de los enunciados más generales susceptibles de ser formados sobre el ser, *kategoréin* significando en efecto enunciar²⁵. Decir que la ontología es categorial equivale a subordinar el ser, la presencia, la no-ocultación, a una forma determinada de lenguaje: la proposición predicativa equivale a interpretar el ser “lógicamente”. Estamos aquí al nivel mismo del nacimiento de la lógica, de la *logiké episteme*, que se va a convertir —más para los editores de Aristóteles que para Aristóteles mismo, que preserva al lado de la verdad lógica la posibilidad de la verdad ontológica— en un *órganon*, es decir un instrumento para el pensamiento en vistas a alcanzar la verdad. Faltará esperar a Kant para que la lógica encuentre una posición filosófica esencial y ya no solamente instrumental, por el hecho que entonces es reconocida al lado de una lógica formal una lógica trascendental que está unida al objeto y que incluye por consecuencia un conocimiento ontológico. Hegel no hará más que extender a todo el conocimiento ontológico posible el reino de la lógica que incluía ya con Kant al conocimiento a priori de los objetos. Pero la identificación de la lógica y la metafísica, —Heidegger lo dice claramente en la *Introducción a la metafísica*²⁶—, no lleva a su acabamiento el comienzo original del pensamiento occidental (la *alétheia* pamenídea) sino solamente lo que él nombra su “fin inicial”, a saber la determinación (platónica) de la *physis* por la *idea*, por el “rostro” a partir del cual lo que es, es comprendido como lo que es visto y entonces referido a una visión y a una dicción —a lo categorial. Este acabamiento hegeliano por el cual, es verdad, el puesto tradicional de la lógica como *órganon* se encuentra desdibujado, no consiste sin embargo más que en una extensión del reino de la lógica, que se revela ahora apta para absorber a la ontología.

Pero el movimiento por el cual el Heidegger de los años veinte quiere fundar de nuevo lo que todavía entonces él llama una “ontología”, una ciencia del ser, es diametralmente opuesto al movimiento hegeliano. No se trata en efecto de disolver la ontología en la lógica sino de reintegrar al contrario a la lógica en la ontología, es decir: se trata, poniendo

²⁵ Heidegger, M., *Introduction à la métaphysique*, trad. de G. Kahn, París: P.U.F., 1958, p. 201.

²⁶ *Ibid.*, p. 203.

la cuestión del sentido del ser, de romper con la hegemonía de la lógica. Y esto no sucederá en tanto “Hegel no sea comprendido, lo que quiere decir que no sea sobrepasado y al mismo tiempo reapropiado a través de una radicalización de su problemática”²⁷. Comprender a Hegel significa en efecto comprender que toda la historia del pensamiento occidental es la historia de esta forma particular de hegemonía del *logos* que es el *logos apophantikós*, el *logos* determinativo y predicativo. Es por eso que apropiarse de Hegel es *ipso facto* sobrepasarlo, es decir orientarse hacia un otro sentido de la identidad de *noein* y *einai*. Heidegger escribía en 1927: “El sobrepasamiento de Hegel es lo que hay de más intrínsecamente necesario en el desarrollo de la filosofía occidental. Este paso debe ser dado si esta filosofía está destinada a permanecer viva. ¿Llegaremos nosotros a retransformar la lógica en filosofía? No lo sabemos. La filosofía no tiene que profetizar, pero no debe por eso adormecerse”²⁸.

Pero antes de ver con más precisión la significación que puede revestir el sobrepasamiento (*Überwindung*) de Hegel, hace falta precisar en qué la lógica de Hegel se confunde con la metafísica. La metafísica no es otra cosa que el saber de las categorías, es decir de las determinaciones ontológicas del ente: en tanto que tal, ella es el saber del *logos*, porque las categorías no son más que maneras de interpelar al ente. Ella se confunde entonces con la lógica cuando toma conciencia de ella misma como ciencia categorial que abarca a la totalidad del ente, lo que adviene con Hegel²⁹. Pero la discusión que se refiere a los géneros del ser, a los *gene tou ontos*, se nombra desde Platón “dialéctica”³⁰, y la última tentativa, al mismo tiempo que la más potente, de pensar las categorías, es decir de someter al ser a los imperativos de la razón, es la dialéctica de Hegel. ¿Qué significa para la lógica el hecho de devenir dialéctica? ¿para el *legein* el hecho de desplegarse en *dialégesthai*? Esencialmente que el *logos apophantikós*, el enunciado, pierde su forma estable y su univocidad. Hegel lo explica en el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*: “La naturaleza del juicio o de la proposición en general, que incluye en sí la diferencia de sujeto y

²⁷ Heidegger, M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, o.c.*, p. 213.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Heidegger, M., *Qu'appelle-t-on penser?, o.c.*, p. 220.

³⁰ Heidegger, M., *Nietzsche I*, Pfullingen: Neske, 1961, pp. 529-530.

predicado, aparece destruida en la proposición especulativa³¹. Al interior de esto, sin embargo, el pensamiento pierde la base fija que tenía en el sujeto y da muestras de una plurivocidad. Sea la proposición “especulativa” —el *speculari* alude aquí al juego de espejos (*speculum*) al que son conducidos el sujeto y el predicado— “Dios es lo absoluto”: según que la acentuación esté sobre el sujeto o el predicado, la proposición “*Dios* es lo absoluto” significa que sólo a Dios le toca la distinción de ser absoluto, y la proposición “Dios es lo *absoluto*” significa que es solamente a partir de lo absoluto que Dios recibe su esencia. Un tal *logos* que no progresa (*diá*) sino por el contragolpe (*Gegenstoß*) del predicado sobre el sujeto es un *logos* dialéctico.

Heidegger reconoce en la dialéctica la dimensión más alta del pensamiento metafísico, aquella en la que éste adviene verdaderamente a sí mismo pues adquiere la posibilidad y la necesidad de reflejarse en sí mismo, de pensarse él mismo, de devenir especulativo³² y de unirse aún más profundamente a sus objetos. No obstante, el pensamiento especulativo-dialéctico es lógico en su esencia y en tanto que tal permanece determinado por esta forma particular de *logos* que es la proposición. Ahora bien, esta forma “normal” del enunciado, la forma predicativa, corresponde a la existencia cotidiana del *Dasein*, para la cual los entes son considerados como entes puramente *vorhanden*, presentes bajo la forma de la subsistencia indiferente. La lógica es entonces, porque está bajo la dominación de la proposición predicativa, la teoría del *logos* que corresponde al ser en el sentido de la *Vorhandenheit*, de la presencia en el sentido de la subsistencia. Y la teoría lógica del *logos* (para la cual el *logos* significa estrictamente proposición) ha tomado posesión de la teoría del *logos* en general, es decir del discurso y del lenguaje (*Reden und Sprechen*), bajo la forma de la gramática. Lo que se propone por el contrario Heidegger, desde *Ser y tiempo*, es “la liberación del lenguaje de los vínculos de la gramática en vistas a una articulación más original de sus elementos”³³. Es por esta razón que la proposición especulativa y el pensamiento dialéctico no pueden ser los elementos de esta lógica verdaderamente filosofante que Hei-

³¹ Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, París: Aubier Bilingue, 1966, pp. 145-147.

³² Cf. “Principes de la pensée” (1958), en: *Heidegger*, París: L'Herne, 1983, p. 75.

³³ Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme, o.c.*, p. 29.

degger se proponía construir aun en la época de *Ser y tiempo*. El *logos* de una tal lógica no sabría servir de norma al ser: debería al contrario provenir de él y ser así un *logos de* el ser (genitivo subjetivo). Esto es sin duda lo que quiere subrayar Heidegger al final de la *Carta sobre el humanismo*, cuando dice del pensamiento por venir que “está en el descenso a la pobreza de su esencia provisoria. El pensamiento reúne al lenguaje en el decir simple. El lenguaje es así el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. El pensamiento, con su decir, abre en el lenguaje surcos inaparentes. Ellos son aún más inaparentes que los surcos que el campesino, con paso lento, traza a través del campo”³⁴.

¿Cuál es entonces el modo de pensar que se opone al pensamiento especulativo-dialéctico, si hace falta que su *logos* sea “inaparente”? Heidegger, en el último seminario que realiza con sus amigos franceses en 1973, nos da algunas indicaciones sobre este modo de pensar que él llama tautológico. Con ello se refiere a la tautología por la que se abre la historia de Occidente, el ἔστι γὰρ εἶναι de Parménides, que ha preocupado largo tiempo a Heidegger porque parece rebajar el ser al nivel del ente. En efecto, sólo del ente se puede decir que es, no del ser. Heidegger nota desde *Ser y tiempo* que solamente se puede decir: “hay el ser” —*es gibt Sein*—, y es por eso que esta expresión será tomada luego en su sentido pleno de donación y que el ser será por consiguiente pensado a partir de un dar, de un dejar desplegar³⁵. Pero la tautología parmenídea que dice, en el sentido fuerte de ἔστι, “entra en presencia en efecto entrar en presencia”, es una expresión inaudita pues “se funda sobre lo que aparece a la mirada”; no es más que una “pura observación” (*eine reine Bemerkung*) por la cual se pone a la vista lo inaparente mismo: la entrada en presencia de lo que es presente, la *An-wesenheit des Anwesenden*. Un pensamiento tal, el pensamiento tautológico, que coincide con la “fenomenología de lo inaparente” que nos lleva ante lo que adviene, es un modo del *logos* que no gobierna ya ni el concepto ni su gesto de captura, un *logos* que delimita sin dominar. Es así que Heidegger puede concluir: “en este sentido, hace falta en efecto reconocer que la tautología es el único modo de pensar lo que la dialéctica no puede más que ocultar”³⁶. Se comprende entonces

³⁴ *Ibid.*, p. 173.

³⁵ Heidegger, M., “Temps et être”, en *Questions IV, o.c.*, p. 19.

³⁶ Heidegger, M., Séminaire de Zähringen, en: *Questions IV, o.c.*, p. 339.

que en *Tiempo y ser*, como ya antes en *Unterwegs zur Sprache* (textos de 1962 y 1959 respectivamente), Heidegger llegue incluso a forjar tautologías, o más bien proposiciones autopredicativas, tales como *die Sprache spricht*, el habla habla, o aun *das Ereignis ereignet*, la apropiación apropia (“l’appropriation appropriée”), para circunscribir los fenómenos sin, no obstante, apresarlos. En la proposición especulativa es la lógica la que festeja su triunfo, en la tautología es el ser el que se hace fenómeno. No hay en efecto dos maneras más diametralmente opuestas de atestiguar la mismidad del ser y del pensamiento.

En lo que concierne ahora a los otros dos temas fundamentales en los que la proximidad y la distancia entre Hegel y Heidegger hallan su equilibrio, me limitaré a proporcionar algunas indicaciones esquemáticas para mostrar que nos encontramos en la misma situación de un movimiento de sentido inverso a partir de lo que parece ser la comprensión de un mismo fenómeno.

Respecto de la nada, Heidegger y Hegel están de acuerdo en un punto capital: el anonadar de la nada en Heidegger no menos que la negatividad hegeliana no pueden ser referidos al ser del hombre o al poder de la subjetividad, como lo quieren tanto Kojève en su interpretación de Hegel como Sartre en su incompreensión de Heidegger. Lo que implica que “el anonadar se despliega *en el ser mismo*” (*das Nichten west im Sein selbst*)³⁷, o, como es dicho en *¿Qué es metafísica?*, “la nada no forma simplemente el concepto antitético del ente, sino que la esencia del ser comporta desde el origen la nada”³⁸. En términos más simples, no es porque el hombre esté bajo el modo de la *epekeina*, es decir porque trascienda los entes en dirección al ser, que hace advenir la nada en el mundo, como lo querría Sartre, sino que es al contrario porque se encuentra retenido en la nada que el hombre es un *Dasein* y es bajo el modo de la trascendencia. “Sin la manifestación original de la nada, no habría ni ser personal ni libertad”, escribe Heidegger en *¿Qué es metafísica?*³⁹. Pero esto vale también para Hegel, a pesar de las lecturas antropológicas que se hayan podido hacer⁴⁰. Lo negativo para Hegel es la fuente del movimiento por el cual el espíritu deviene

³⁷ Heidegger, M., *Lettre sur l’humanisme, o.c.*, p. 161.

³⁸ Heidegger, M., *Questions I, o.c.*, p. 63.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰ Cuyo ejemplo más patente sigue siendo el de Kojève, que ha marcado tanto la “recepción” del pensamiento hegeliano en Francia.

otro para sí mismo, es decir deviene objeto para sí mismo, objeto que se trata de abolir, de sobresumir (“sursumer”), de asumir o de recoger, según la traducción que se escoja para traducir el intraducible *aufheben*⁴¹. Es entonces a lo absoluto mismo que hay que referir este “trabajo de lo negativo” y no a la subjetividad, que es soportada por él más que soportarlo. Lo que es claramente percibido por Heidegger que escribe en la *Carta sobre el humanismo*: “El ser anonada en tanto que ser. Es por eso que, en el idealismo absoluto, en Hegel y Schelling, la negación aparece como la negatividad de la negación en la esencia del ser”⁴². Hay entonces un auténtico pensamiento de la nada en Hegel. Pero a partir de aquí las perspectivas de Heidegger y de Hegel difieren. La identidad del ser y de la nada en Hegel es pensada a partir de la nada y de lo negativo concebido como lo que pone en movimiento (*das Bewegende*) el proceso dialéctico en su totalidad. Heidegger ve en la proposición hegeliana un enunciado “ontológico”⁴³ en la medida en que dice lo que es del ser del ente. El enunciado heideggeriano de la identidad del ser y de la nada tiene totalmente otro sentido: esta identidad es en efecto determinada a partir de la diferencia ontológica, lo que implica que este enunciado no es ni óntico ni ontológico, pues se refiere a la diferencia misma. Encontramos aquí el *Schritt zurück*, el paso atrás, por el que se piensa el lugar de la metafísica, su condición de posibilidad. ¿Cómo pensar entonces la nada de la que se trata aquí? Es, dice Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, el *nichtendes Nichts*, la nada anonadante⁴⁴. Se trata entonces de reconocerle una cierta “actividad”, pero que no tiene nada que ver con la “negación” de la negatividad hegeliana: ni negativa, ni privativa, la nada anonadante hace ser al ente, o más precisamente lo “deja ser”, en un sentido no causal, o mejor —se podría decir en referencia al “*es gibt*”—, lo “dona”. Vemos que aquí se repite la misma divergencia entre la avanzada dialéctica y este retroceso que nos pone en presencia de la diferencia.

Nos resta sin embargo afrontar una última objeción: el pensamiento de la diferencia, de lo totalmente otro que el ente, ¿no depende a fin de cuentas de una lógica de la oposición que sería aún dialéctica? En

⁴¹ Hegel, G.W.F., Prefacio a la *Phénoménologie de l'esprit*, o.c., p. 87.

⁴² Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, o.c., p. 161.

⁴³ Heidegger, M., *Questions IV*, o.c., p. 295.

⁴⁴ Heidegger, M., *Questions I*, o.c., p. 63.

este caso el retroceso hacia el origen se haría con la ayuda de los mismos medios que usa el avance hacia el cumplimiento, y no sería fundamentalmente diferente de él. Heidegger trata, en *Identidad y diferencia*, de proponer otro pensamiento de la diferencia que sea más conciliable con el *Ereignis*. ¿No dice en efecto en el Prólogo que le toca al lector “descubrir la armonía que reina entre *Ereignis* y *Austrag*”?⁴⁵ *Austrag* es el nombre de la diferencia cuando no es pensada ya desde una lógica de la oposición, sino comprendida como “acuerdo” entre ser y ente. En la diferencia, no se trata de desunir ser y ente, sino de ver que ellos se refieren uno al otro en sí mismos y no en virtud de un acto que les sería exterior: “Si el ser en el sentido del sobrevenir que descubre, y el ente como tal en el sentido de lo arribado que se pone a cubierto se cumplen como siendo tan diferentes, lo son en virtud del Mismo, de la Dimensión”⁴⁶. No es cuestión aquí de producir una comprensión de lo que es el *Austrag*. Por lo menos se ha podido indicar hasta qué punto y bajo qué forma el pensamiento de la diferencia puede ser conservado sin caer en la lógica oposicional. Por otro lado, hace falta subrayar que el pensamiento del *Ereignis* no tiene ya relación con la diferencia ontológica. “Con el ser desaparece igualmente la diferencia. También habría que ver de manera anticipada la continua referencia a la diferencia ontológica de 1927 a 1937 como un impase necesario”, declara Heidegger en el Seminario de Thor de 1969⁴⁷. El pensamiento del *Ereignis* sería el que constituiría la verdadera contraparte del pensamiento dialéctico.

Para concluir lo que se refiere a este punto, hace falta citar *in extenso* el pasaje que, en *¿Qué es metafísica?*, sigue al enunciado de la tesis de Hegel: “Ser y nada se encuentran en una pertenencia recíproca, no porque ambos —enfrentados según el concepto hegeliano del pensamiento— concuerden en su indeterminación y en su inmediatez, sino porque el ser mismo es finito en su esencia y no se manifiesta más que en la trascendencia del *Dasein*, que se mantiene ecstáticamente en la nada”⁴⁸. Si la finitud del ser llama a la diferencia como *Austrag*, conciliación, acuerdo, es sin duda en un sentido totalmente distinto que la *Versöhnung*, la reconciliación de lo absoluto consigo mismo. Que

⁴⁵ Heidegger, M., *Questions I, o.c.*, p. 256.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 299.

⁴⁷ Heidegger, M., *Questions IV, o.c.*, p. 302.

⁴⁸ Heidegger, M., *Questions I, o.c.*, p. 69.

el ser sea finito es en efecto lo que le impide llegar jamás a la parusía, al contrario del absoluto hegeliano, y es en este punto —donde se separan la parusía del absoluto hegeliano y la retirada, (incluso el rechazo⁴⁹) del ser heideggeriano— que los caminos de los dos pensadores divergen más decisivamente.

En lo que concierne en fin a la concepción de la historia, punto sobre el cual la proximidad de los dos pensadores ha sido juzgada como la más estrecha⁵⁰, hace falta seguramente partir de lo que los une, a saber la concepción de una historia *epocal*, ya sea del espíritu o del ser. Pues en Hegel se encuentra también la idea de un suspenso —este es el sentido propio del sustantivo *epoché*— del espíritu en cada una de sus “figuras”, que no son solamente las partes de aquél, sino sobre todo sus “momentos”, con el sentido específico que Hegel confiere a este término⁵¹. No se puede entonces, sin caricaturizar la concepción que Hegel se hace de la historia, ver en ella un proceso que obedece a una lógica del crecimiento calcada sobre el modelo de una evolución biológica. Es por eso que cuando Heidegger insiste sobre el hecho que se trata para él de pensar la sucesión de las filosofías como una “libre sucesión” y no como “procediendo unas de las otras en el sentido de la necesidad de un proceso dialéctico”⁵², uno puede preguntarse legi-

⁴⁹ Ver. entre otros, Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, p. 186 y *Zur Sache des Denkens*, Tübinga: Niemeyer, 1969, p. 23. Que no hay don más que sobre el fondo abisal de una negación de sí y que por consiguiente el ser no pueda ser pensado más como ipseidad, he aquí lo que separa en efecto el pensamiento heideggeriano de la metafísica de la subjetividad absoluta.

⁵⁰ Ver sobre todo M. Haar, “Structures hégéliennes dans la pensée de Heidegger”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1980); reimpresso bajo el título “L’histoire de l’être et son modèle hégélien”, en: *Le chant de la terre*, París: L’Herne, 1985, pp. 141-160.

⁵¹ Cf. Hegel, G.W.F., *Science de la logique, L’être, o.c.*, p. 79 y pp. 81-82. El término latino para “momento” —del que se debe recordar que viene de *movere* y de *movimentum*. lo que explica que Hegel definiera el ser y la nada no como “entes” (*Seiende*), sino como momentos del devenir—, designa un término inseparable de una relación que lo pone a él mismo en su diferencia con los otros “momentos”. Hegel nota que la lengua filosófica en tanto que lengua artificial utiliza expresiones latinas para expresar el reflexivo, es decir lo que ha accedido a la unidad con su opuesto, en el sentido en que, en el juego de espejos de la especulación, lo otro es sorprendido como lo mismo. Se está lejos aquí, en esta cumbre del pensamiento especulativo que es la *Aufhebung* hegeliana, de cualquier tipo de “modelo biológico”.

⁵² Cf. Heidegger, M., “Qu’est-ce que la philosophie?”, en *Questions II*, París: Gallimard, 1968, p. 26.

timamente si no es sobre todo del hegelianismo “vulgar”, más que del pensamiento propio de Hegel, del que toma así distancia. Pues lo que Heidegger dice de la relación que tienen las épocas entre sí, de esta tradición que las reúne no transversalmente, como un hilo que pasa de una a la otra, sino como procediendo siempre de un mismo origen —“de la misma manera que de una fuente única provienen diferentes arroyos que van a alimentar un río, el cual está por todos lados y en ninguna parte”⁵³—, Hegel podría hacerlo suyo, con la condición sin embargo de ver en esta “fuente única” no tanto el “secreto del destino”⁵⁴, —este *Geschick des Seins* del que Heidegger subraya que “se dispensa a nosotros hurtándonos el despliegue de su ser”⁵⁵—, cuanto la unicidad de este sujeto que es el espíritu. Pues la unicidad que reúne, de la que se reclama aún Heidegger, no es aquella de una substancia devenida sujeto que integra así en ella la negatividad⁵⁶, —según un modelo no biológico, sino más bien *teológico*⁵⁷, de un absoluto haciéndose finitud y temporalidad—, sino la del secreto abisal de un don puro, sin autor, y cuya “negatividad” —*Nichtigkeit* más que *Negativität*⁵⁸— originaria no reenvía a nada más que al despliegue del espacio-tiempo⁵⁹.

⁵³ Cf. Heidegger, M., *Le principe de raison*, París: Gallimard, 1962, p. 201.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 149. Cf. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1957, p. 108: “Seinsgeschichte ist das Geschick des Seins, das sich uns zuschickt, indem es sein Wesen entzieht”.

⁵⁶ Cf. Hegel, G.W.F., Prefacio a la *Phénoménologie de l'esprit*, o.c., p. 47.

⁵⁷ Lo que Heidegger ha reconocido perfectamente: “En el renacimiento de Hegel hoy es difícil de extirpar el pensamiento dominante del molino de la dialéctica. No es más que un molino que da vueltas en el vacío, porque la actitud fundamental de Hegel, su metafísica teológico-cristiana, está abandonada; pues la dialéctica hegeliana encuentra en ella su elemento y su sostén” (en: *Zeichen*, texto aparecido en la *Neue Zürcher Zeitung* el 21 de setiembre de 1969, y reimpresso en: *Denkerführungen*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, p. 152).

⁵⁸ Heidegger había tenido que emplear el término *Nichtigkeit* en *Sein und Zeit* en un sentido precisamente no dialéctico y en oposición a la *Negativität* hegeliana (o.c., pp. 285-286). Esta última en efecto, como ya hemos visto, ¿no supone como su fundamento un absoluto capaz de negarse él mismo en su otro? Lo que Heidegger llama al contrario *Nichts* o *Nichtigkeit* no tiene sentido sino en relación a la finitud de un ser que “no hay” sino en tanto es el *Dasein*. Hay ahí, como lo subraya Heidegger en el *Protocolo* de un seminario sobre la conferencia “Tiempo y ser”, una “insalvable diferencia” entre Hegel y él, “pues para Hegel, el hombre es el lugar del advenir a sí mismo del Absoluto: esto conduce al sobrepasamiento (*Aufhebung*) de la finitud del hombre. En Heidegger, al contrario, es la finitud —no solamente aquella del hombre, sino también aquella del advenimiento mismo la que se encuentra precisamente revelada” (*Questions IV*, o.c., p. 86).

⁵⁹ Cf. Heidegger, M., “Temps et être”. *Questions IV*, o.c., p. 32.

Es a partir de ahí que se puede comprender sin duda que, contrariamente a lo que pasa en el proceso histórico en tanto que es comprendido dialécticamente por Hegel, no hay para Heidegger ninguna identidad de la libertad y de la necesidad en la historia. Pues es esta identidad de lo necesario y de lo contingente, de lo real y del pensamiento, en tanto que es puesta por Hegel en el *Gedanke*, la que constituye la esencia del espíritu en tanto que substancia-sujeto. Heidegger no puede descubrir, por su parte, en el libre despliegue de la historia, nada más que necesidades siempre *retrospectivas*: no es más que a partir de la facticidad histórica y en los límites de ella que “el pensamiento puede concluir que algo sea como una ley y una lógica”⁶⁰. Así se puede decir que la historia del ser es la historia del olvido creciente del ser, no según una teleología “invertida” que constituiría como una lógica negativa de la historia, sino según una retrospectión que ya ha “asumido” la facticidad de la historia, una facticidad que no permanece exterior a la mirada puesta sobre ella, sino en la cual está ya implicada. Pues la historia del ser no es otra que la historia de la *libertad* de un *Dasein* que no puede jamás estar destinado más que a la retirada, el *krypthestai* de un ser que libera así el espacio de su común advenimiento.

Es ciertamente difícil comprender en qué sentido el *Ereignis*, en tanto es lo que destina, es él mismo sin historia y sin destino⁶¹. ¿No se trata aquí, con el *Ereignis*, de un fin de la historia análogo al que tiene lugar, con la parusía del espíritu, en el saber absoluto? Esta impresión es incluso reforzada cuando Heidegger llega a declarar que “el olvido del ser es ‘rebasado’ con el despertar en el *Ereignis*”⁶². Una tal *Aufhebung*, hasta donde pueda ser cumplida, no nos hace sin embargo partir del olvido *mismo* en tanto que pertenece al ser, sino que nos permite por el contrario conmemorarlo —éste es el sentido de lo que Heidegger llama *Andenken*, pensamiento fiel⁶³. Pues la profundidad abisal de este olvido, retirada, reserva o rechazo del ser es también lo que constituye

⁶⁰ Cf. *Protocole* de un seminario sobre la conferencia “Tiempo y ser” en: *Questions IV*, o.c., p. 90.

⁶¹ *Ibid.*, p. 74. Cf. *Zur Sache des Denkens*, o.c., p. 44: “Das Schickende als das Ereignis ist selbst ungeschichtlich, besser geschicklos”.

⁶² *Ibid.*, “Die Seinsvergessenheit ‘hebt’ sich ‘auf’ mit dem Entwachen in das Ereignis”.

⁶³ Cf. en particular Heidegger, M., *Qu’appelle-t-on penser?*, o.c., p. 153ss.

la “desapropiación”, el *Enteignis* del *Ereignis*⁶⁴, lo que hace de él precisamente una cosa muy distinta del “sujeto” —él mismo “fuera de la historia”— de la historia. Nos falta entonces comprender la ahistoricidad del *Ereignis* en otro sentido que el del absoluto hegeliano, del cual no es sin embargo más que el negativo, en el sentido fotográfico⁶⁵ —ahistoricidad no de la figura de las figuras, la de un espíritu que tiene “necesidad” de la historia para advenir a la conciencia de su propia absolutez, sino de lo que hace posible toda figuración y toda destinación— toda *Gestalt* y todo *Geschick*: la *Lichtung*, la claridad misma, que en tanto que lo Abierto para la presencia y para la ausencia no pertenece a ninguna “época”, a pesar de ser no obstante lo que hay de más intrínsecamente histórico en la historia. Es de ella, bajo su nombre griego *alétheia*, de la que Heidegger dice que “no es nada mortal, tan poco como la muerte misma”⁶⁶, este “maestro absoluto”⁶⁷ del que Hegel no podía ignorar verdaderamente que no tiene finalmente “superación” posible.

(Traducción de Antonio Pérez)

⁶⁴ Cf. Heidegger, M., *Questions IV. o.c.*, p. 44ss.

⁶⁵ Es lo que Heidegger mismo, en el Séminaire du Thor de 1969, dice del *Gestell*. que es él mismo por así decir el negativo fotográfico del *Ereignis* (Cf. *Questions IV. o.c.*, p. 302). Siguiendo la observación que hace a este propósito Jacques Taminiaux (en: “L’essence vraie de la technique”, en: *Heidegger. o.c.*, p. 290: “Sucede que un negativo es el solo trazo que tenemos de un rostro”), ¿no se puede pensar que el *Ereignis* deja transparentar el rostro ausente de un absoluto que, en su “nadidad”, sigue siendo sin embargo una instancia de reunión y hace todavía de la historia un destino?

⁶⁶ Heidegger, M., *Questions IV. o.c.*, p. 132.

⁶⁷ Cf. Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l’esprit*. Paris: Aubier Montaigne, tomo I, p. 164. Es en la angustia, recordémoslo, que se revela, para Hegel también, la mortalidad.